الصوفية في دمشق

بين الطريقة والسياسة

محمد نفيسة[1]

يطلق الباحثون المعاصرون وصف (الصوفية) على جميع الاتجاهات الإسلامية المقابلة للاتجاهات السلفية، والمختلفة عنها في البنية الفكرية العقائدية، والأسس.

والصوفية بهذا المعنى تضم طيفًا واسعًا من التيارات والجماعات والطرق. وعلى الرغم من تمايز بعضها من بعض إلى حد الاختلاف أحيانًا، فإن عددًا من الصفات قد جمعت بينها، ما مكن الباحثين إدراجَها كاتجاه واسع شبه متجانس، مقابل الاتجاه الآخر الذي يضم بدوره عددًا من المدارس والرؤى والتوجهات.

أثبتت الصوفية تميزها منذ البداية، من خلال إيلائها عناية خاصة بما أسمته مقام (الإحسان)، الذي عُرِّف في حديث جبريل المشهور بأنه: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[2]. وهو ما عنى عمليًا الاهتمام بالأبعاد الروحية والعاطفية والوجدانية للعلاقة بين الإنسان والله، وانعكس واقعيًا في بنية الفكر الديني ومجمل العلاقات والقيم الإنسانية التي يتضمنها.

دمجت الصوفية بين المبادئ الدينية التي حملتها، والثقافات والعادات المحلية التي وجدتها في البلاد التي نشطت فيها، وكان من ميزاتها اهتمامها بالشعر، وإدراجها فنون الموسيقى والرقص والغناء في برامجها وطقوسها السلوكية والتربوية، واشتهرت بأنها كانت الحامل لروح الاعتدال والود والتسامح وقبول الاختلاف والتعاطف الذي شمل حتى الضالين والعصاة. وكان من ميزاتها المرونة في التعامل مع النصوص، وانفتاحها على مختلف مستويات التأويل.

وإذا كان الجدل قد اكتنف الانتشار الأول للإسلام عبر الفتوحات، فإن أحدًا لا يجادل في سلمية انتشار الإسلام عبر الطرق الصوفية في وسط وغرب أفريقيا، وشرق ووسط أسيا.

ترتبط الجماعات الدينية في دمشق معظمها بالتصوف، فقد درج العلماء وطلاب العلوم والمعارف الدينية على اعتبار السلوك على يد شيخ صوفي وأخذ الطريق عليه ومبايعته ركنًا أساسًا في تشكيل البنية المعرفية والروحية المتكاملة للعالم والداعية. لذلك تكاد لا تجد شيخًا أو عالمًا إلا وقد سلك في إحدى الطرق الصوفية، واتخذ لنفسه شيخًا مربيًا، وينطبق هذا حتى على خريجي التعليم الأكاديمي وحاملي شهادات الدكتوراه.

وعلى الرغم من أن كثيرًا منهم لا يمارسون الدعوة باسم الطريقة الصوفية، فإنهم يراعون في مناهجهم

(1) محمد نفيسة: باحث سوري.

(2) جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، ويتضمن الحديث تعريفًا لكل من الإسلام والإيمان والإحسان.

ودروسهم المضامين والمفهومات الصوفية، ويوجهون أتباعهم إلى ضرورة تزكية النفس والالتزام بالأذكار والأوراد والعبادات والنوافل، ويمكن أن نعدد منهم: الشيخ علي الدقر (ت 1943)، والشيخ حسن حبنكة الميداني (ت1978) وجماعته، والشيخ عبد الكريم الرفاعي (ت1973) وجماعته، والشيخ صالح فرفور (ت1986) وجماعته. ومن أبرز الأعلام في هذا الاتجاه: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والدكتور مصطفى البغا، والشيخ كريم راجح، والشيخ راتب النابلسي، وغيرهم.

لسنا في وارد الدفاع عن الصوفية، وتعداد مزاياها وفضائلها، ولا تشمل دراستنا الجماعات والشيوخ الذين يرتبط فكرهم بالتصوف، ويتضمن منهجهم مبادئ ومفهومات الصوفية من دون بنيتها التربوية والتنظيمية، وإنما قصدنا رصد حركة الطرق الصوفية في دمشق منذ أواخر العهد العثماني وحتى نهاية القرن العشرين، وأهم شيوخها، وارتباطها وعلاقتها بالأطر السياسية.

ولأن الموضوع في غاية التشعب والاتساع، فقد آثرنا أن تقتصر الدراسة التفصيلية على نموذجين رئيسين يمثلان كبرى الطرق الصوفية في المدة المذكورة، وفق منهجية الاستقراء ودراسة الحالة، وهما: الطريقة الشاذلية، والطريقة النقشبندية.

إن تناول الجماعات الصوفية في سورية بالبحث، يضعك أمام حقيقة الفقر الشديد في الدراسات التاريخية والنقدية في هذا المجال، ويمكن تصنيف غالبية الكتب والدراسات العربية التي تتناول هذا الموضوع في أحد اتجاهين:

1. اتجاه الأتباع والمريدين المأخوذين المصدقين المبجلين.
2. واتجاه الخصوم المناوئين المتهمين المتهجمين.

وفي الحالين كلتيهما أنت أمام كم كبير من المعلومات، تختلط فيها الحقائق الموضوعية بالمبالغات الأدبية الإنشائية، والسرديات والتأويلات اللاتاريخية.

أما إذا ذهبت باتجاه الدراسات الأجنبية المترجمة، التي تعد بلا شك بالغة الأهمية لشموليتها واستقصائها ومحاولتها النظر بموضوعية بعيدًا عن تحيزات الأتباع والمناوئين معًا، فسيدهشك الواقع المرير للترجمة والمترجمين الذين لا يعرفون ثقافة بلادهم، ولا يكلفون أنفسهم عناء التحقق من أسماء أعلام ما زال بعضهم على قيد الحياة، ويجهلون المفهومات والمقولات الأساسية لتيارات كبيرة في مجتمعهم.

لا يمكن فهم سبب إعراض المثقف العربي عن تناول البنى الثقافية والدينية لمجتمعه، بينما يأتي الباحث الغربي ليعيش سنوات في هذه البلاد، فيتعلم اللغة واللهجات، ويذرع الأزقة والحارات، باحثًا عن تفاصيل المعلومة، راصدًا إرهاصات الحركة، مسجلًا أعماق التوجهات.

قد يعرف المثقف العربي الكثير مقدمات الثورة الفرنسية، وأطوار النهضة الأوروبية، وربما تثير فضوله معاناة سارتر في طفولته، والبيئة الفكرية والثقافية التي نشأ فيها ماركس، لكنه لا يعرف شيئًا عن جيرانه الذين يسمع من بيته أصوات احتفالاتهم وطقوسهم، فهو يأبى أن يخالط الأطر العتيقة البالية، ولا يكلف خاطره عنت السؤال والتعرف والاستفسار، وله طقوسه الثقافية المنتقاة بعناية، أصدقاؤه، قراءاته، مقهاه الذي يرتاده... إلخ، حتى صرنا بحاجة إلى وسيط أجنبي يعرفنا بأنفسنا.

أنواع التصوف في دمشق

البحث في معنى التصوف، وتعريفاته المختلفة، والنماذج التاريخية والواقعية التي يطلق عليها اسم الصوفية يضعنا أمام أنواع عدة من التصوف:

النوع الأول: هو التصوف العرفاني أو الغنوصي الذي يسلكه خواص الخواص، والقائم على النشاط الكسبي، والطاعة المطلقة، ومجاهدة النفس، ومخالفة الهوى، وكثرة العبادات البدنية، والرياضات الروحية. ويشار إليه بأنه سباحة في ما وراء الكون والوجود والمادة، وغوص في أعماق الأعماق الذاتية في تجربة غنوصية خاصة، وأنه "إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة: حكمة أو نورًا أو عشقًا أو عدمًا... والحقيقة لا يمكن وصفها، ويمتنع إدراكها أو التعبير عنها بالمدارك والأساليب العادية، فلا الفلسفة قادرة على أن تحيط بمفاهيمها ولا العقل، بل بصيرة القلب الغنوصية هي التي تجليها"[(3)].

والحقيقة الصوفية ثمرة يؤتاها المريد الصادق، فيوهب الحب والمعرفة والحقيقة، وتكشف له الحجب، ويصل إلى المقام الأسمى، مقام التوحد مع الذات الإلهية، بفنائه عن ذاته الفانية، وبقائه في ذات الإله الباقية..

النوع الثاني: هو التصوف الأخلاقي الإرادي، ومعناه واضح في قولهم: «التصوف كله أخلاق، فمن زاد عليك في الأخلاق فقد زاد عليك في التصوف»[(4)]. فغايته هنا عملية، وآثاره ظاهرة، ومعناه هو التخلق بأخلاق الله، مع القرب والمحبة والخشية والخشوع والعبودية والرجاء.

وعلى الرغم من التباين بين النوعين الأول والثاني، فإنهما متداخلان تداخلًا كبيرًا، مع التأكيد على أن النوع الأول يختص بآحاد من السالكين، يأخذون أنفسهم بالمجاهدات والرياضات الروحية والخلوات والأذكار الخاصة، ويسلكون على يد شيخ عارف مأذون بالأوراد العامة والخاصة. بينما النوع الثاني هو الأعم الأشمل، وبه يطالب عامة الناس، ويُحصَّل في الدروس العامة والأذكار الجماعية المفتوحة، والالتزام والأدب والمحبة والزهد والخضوع ومخالفة النفس.

النوع الثالث: وهو ما يمكن أن أسميه بصوفية الاكتفاء بالمظاهر والطقوس، والاعتماد عليها اعتمادًا شبه كلي، من دون القيام بالمجاهدات أو الاهتمام بتحصيل العلوم والمعارف، ويغلب طابع الجهل والكهانة والعرافة والشعوذة والخرافة والكرامات والخوارق على أتباعها، وتنتشر في أوساطهم المشكلات الاجتماعية والسلوكية، وقد تناقصت أعدادهم كثيرًا مع زحف المدنية والتعليم، ويوجد بعضهم حاليًا في العشوائيات والأحياء الفقيرة والأرياف.

أشهر الطرق الصوفية في دمشق

يعيد مؤرخو التصوف بداياته إلى القرون الأولى، فقد نسب إلى الإمام مالك بن أنس (ت795م) قوله: «من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوّف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق»[(5)]. ويتوارث

(3) آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد وحامد قطب، ط1، (بغداد: دار الجمل، 2006) ص7و8.

(4) عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ط16، (حلب: دار العرفان، 2007)، ص19.

(5) عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص456.

مقدمو الطرق الصوفية سلاسل الشيوخ والأئمة الذين ينتسبون إليهم كابرًا عن كابر، والتي يختلط في كثير منها النسب البيولوجي بالانتساب المشيخي، ويرجعونها جميعًا إلى كبار الصحابة والتابعين، وفي مقدمتهم أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وولداه الحسن والحسين[6].

بيد أن ازدهار الصوفية ببغداد وظهور طرقها المختلفة يعود بحسب كثير من الباحثين إلى القرنين الخامس والسادس الهجريين[7]، وكان ذلك نتيجة لعوامل عدة من تردي الأوضاع السياسية والاجتماعية، وانهيار المنظومة الأخلاقية، ومحاولةً للإصلاح عن طريق العودة إلى عمق المفهومات والقيم الروحية، بعد شيوع الحرص على الدنيا والتكالب على السلطة والخضوع للنفس والهوى والشهوات.

ازدهرت الطرق الصوفية في الشام إبان الدول: الزنكية (1127-1250م)، والأيوبية (1174-1252م)، والمملوكية (1250-1517م). فقد عمد الأمراء والسلاطين إلى استمالة شيوخ الطرق الصوفية، لكسب تأييد أتباعها في صراعاتهم الداخلية على السلطة، وللاستفادة منهم في الصراعات المذهبية مع الفرق الشيعية والباطنية، ولحشدهم في الصراعات الخارجية مع الجيوش الصليبية، فأنشأت لهم هذه الدول الزوايا والربط والخانقاهات في أنحاء البلاد جميعها، لا سيما الثغور[8].

وقد أحصى عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي (ت 1520)، في كتابه: الدارس في تاريخ المدارس، في دمشق وحدها تسعًة وعشرين خانقاهًا، وواحدًا وعشرين رباطًا، وستًا وعشرين زاوية[9].

أما السلاطين العثمانيون فقد بالغوا في الاهتمام والرعاية للصوفية شيوخًا ورموزًا وطرقًا وأضرحة ومقامات، حتى غلب على الدولة الطابع الصوفي، يكفي أن نذكر أن السلطان سليم الأول (ت1519)، حين دخل الشام منتصرًا، توجه إلى قبر الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي عند سفح جبل قاسيون، فأظهره وبجله وبنى عليه قبة وإلى جواره مسجدًا وزاوية، بعد أن كان مهملًا مهجورًا[10]. وقد عرف عن بعض السلاطين أخذهم للطريق، والتزامهم به، فالسلطان سليم الثالث (ت1807) كان معروفًا بانتمائه للطريقة المولوية، وكذا السلطان عبد الحميد الثاني (ت1918) الذي انتسب إلى الطريقة الشاذلية اليشرطية[11].

وتتعدد الطرق الصوفية التي دخلت إلى دمشق وبقيت حية فيها عبر سلاسل مشايخها وفروعها المختلفة، وأهمها:

1. الطريقة القادرية الجيلانية، المنسوبة للإمام عبد القادر الجيلاني (ت1165م)، وتفرعت عنها الكيلانية والداودية والصمادية.

(6) انظر على سبيل المثال: «سلسلة الطريقة النقشبندية – شمس الشموس»، على موقع:

https//:www.alhaqqani.com

(7) أمين يوسف عودة، التصوف في بلاد الشام التاريخ والأثر والواقع المأمول، (بحث في كتاب الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام)، ط1، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2013)، ص20.

(8) أبي شامة المقدسي، الروضتين في أخبار الدولتين، إبراهيم الزيبق (محققًا)، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ج1، ص37. وأمين يوسف عودة، ص29.

(9) عبد القادر بن محمد النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية،1990)، ص109-173.

(10) محمد رياض المالح، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ط1، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2007)، ص861-862.

(11) أمين يوسف عودة، ص31.



2. الطريقة الرفاعية، المنسوبة للشيخ أحمد الرفاعي (ت1182م)، وتفرعت عنها الصيادية الرفاعية والسعدية الجباوية.
3. الطريقة الشاذلية، وتنسب إلى مؤسسها أبي الحسن علي الشاذلي (ت1258م).
4. الطريقة المولوية المنسوبة إلى مولانا جلال الدين الرومي (ت1273م).
5. الطريقة البدوية المنسوبة إلى الشيخ أحمد البدوي (ت1276م).
6. الطريقة النقشبندية، أسسها بهاء الدين الأويسي البخاري المعروف بشاه نقشبند (ت1388م)، ولها فروع كثيرة، وتنتشر في غالبية المناطق السورية.
7. وهناك أيضًا أعداد من المنتسبين للطرق الخلوتية والتيجانية والسنوسية وغيرها.

تفاوت انتشار الطرق الصوفية وازدهارها في دمشق في العصور الأخيرة، فمع بداية الحكم العثماني كانت الطريقة الخلوتية الأكثر انتشارًا، وسلك على شيوخها كبار علماء دمشق، ثم بدأت بالانحسار مع انتشار النقشبندية، خاصة بعد مجيء الشيخ خالد العثماني النقشبندي.

أما الرفاعية والقادرية، فقد انحسرتا تقريبًا في منتصف القرن العشرين. وربما يعود ذلك إلى أن مشيختهما كانت حكرًا على أسر بعينها، فالقادرية احتكرها آل الصمادي وآل الكيلاني وآل الصواف، في ما توارث آل الجباوي الطريقة الرفاعية، وأدى إصرار شيوخهما على توريث زعامة الطريقة لأبنائهم فقط إلى تراجعها، حيث تصدى للإرشاد من ليس أهلًا به خبرةً وعلمًا وكاريزما.

أما الطريقة المولوية فقد تحولت إلى فلكلور شعبي، وصار لها مكاتب تعمل على تدريب الكوادر القادرة على أداء طقوسها ورقصاتها في الاحتفالات والأعراس والمهرجانات لقاء أجر معلوم، ولم يعد لها منهاج وشيوخ وأتباع كما الطرق الأخرى.

وقد غدا المشهد الصوفي في دمشق في القرن العشرين موزعًا بين الطريقتين الشاذلية والنقشبندية، وأصبح معظم العلماء، وفيهم حملة الدكتوراه، إما ملتزمًا بإحدى هاتين الطريقتين، أو مارًا بتجربة صوفية على إحداهما.

الطريقة الشاذلية في دمشق

كان دخول الطريقة الشاذلية إلى دمشق حوالى عام 1685، على يد الشيخ محمد بن أحمد المسطاري (ت 1691)، وهو من شيوخ الطريقة الشاذلية الجزولية، فدخل فيها عدد من علماء دمشق.

استمر نشاط هذا الفرع الشاذلي حتى بداية القرن العشرين، وعلى الرغم من أن مركزها كان في الجامع الأموي، فإن انتشارها ظل ضعيفًا، وتوارث مشيختها كل من آل السفرجلاني وآل العجلوني، وكان آخرهم محمد أمين السفرجلاني (ت 1917)[12].

وقد شهدت الشاذلية في دمشق ازدهارًا كبيرًا منذ أواسط القرن التاسع عشر، بقدوم موجات متتابعة من المهاجرين من بلاد المغرب والجزائر، وعلى رأسهم الأمير عبد القادر الحسني الجزائري (ت 1883)، حاملين معهم

(12) مسلم طيبة، تاريخ الطريقة الشاذلية في دمشق، ط1، (دمشق: دار طيبة، 2019)، ص44.



الطريقة الشاذلية، التي تعد الطريقة الصوفية الأشهر في بلادهم.

عرفت دمشق فروعًا عدة للشاذلية، منها الفاسية واليشرطية والدرقاوية التلمسانية، ومن أبرز شيوخها محمد الطيب المبارك (ت1896)، والذي رحل إلى مكة برفقة الأمير عبد القادر للقاء شيخ الشاذلية فيها الشيخ محمد الفاسي المكي (ت 1870)، وهناك أخذا عليه الطريق، ولزماه مدة من الزمن، وعادا بعد أن أجازهما بخلافته في نشر الطريقة في الشام، وعنهما أخذ عشرات العلماء والشيوخ، خاصة بعد أن زار الشيخ الفاسي بنفسه دمشق عام 1867، وقد جعل الشيخ المبارك من المدرسة الخيضرية مركزًا لنشاط الطريقة في التدريس والإرشاد والذكر والخلوة(13).

وفي المدة ذاتها ظهرت الطريقة الشاذلية اليشرطية التي نقلها إلى دمشق الشيخ محمود أبو الشامات (ت 1920)، حيث أسس الزاوية الشاذلية اليشرطية في حي القنوات عام 1884، فذاع خبره، وطارت شهرته حتى قيل إن السلطان عبد الحميد الثاني قد أخذ الطريق الشاذلي، وسلك على يديه، لكن وفاة الشيخ أبو الشامات أثر في هذا الفرع، إذ لم يكن في أولاده أو تلاميذه من قام بشؤون الطريقة حق القيام، فتعاقب على المشيخة ثلاثة من أبنائه، لكن نشاطها كان يتباطأ شيئًا فشيئًا إلى أن توقف بالكامل.

وثمة عائلات في دمشق توارثت مشيخة الطريقة الشاذلية، وما تزال تقيم مجالس الذكر والوعظ والإرشاد، منها:

1. آل المبارك: ذكرنا منهم محمد الطيب المبارك، وجاء من بعده أخوه محمد بن محمد المبارك (ت 1912)، ومنهم أيضًا محمد بن محمد الطيب المبارك (ت 1951)(14).
2. آل الكتاني: على رأسهم محمد بن جعفر الكتاني (ت 1927)، مغربي الأصل هاجر إلى دمشق عام 1918، وخلفه نجله محمد مكي الكتاني (ت 1973)، وتلاه أولاده محمد الفاتح، وتاج الدين وآخرون إلى يومنا هذا(15).
3. آل اليعقوبي: وصل جدهم محمد الصديق اليعقوبي إلى دمشق عام 1847، وقد تولى عدد من أبنائه وأحفاده منصب مفتي المالكية بدمشق، وإمامة المحراب المالكي في الجامع الأموي، ويقوم على شؤون الطريقة منهم حاليًا محمد أبو الهدى اليعقوبي(16).

وحدثت نقلة أخرى في نشاط الشاذلية الدمشقية مع قدوم موجة أخرى من المهاجرين القادمين من الجزائر عام 1911، إذ كان فيها شيخان ضليعان في الطريقة الشاذلية، هما محمد بن يلّس وتلميذه وخليفته محمد الهاشمي.

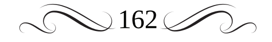
اتخذ ابن يلس من الزاوية الصمادية في الشاغور مقرًا لدعوته، وقد أخذ عليه الطريق كثير من العلماء والوجهاء، وتابع الهاشمي طريقة شيخه، وكان عالي الهمة، لا يفتر عن التدريس والوعظ والإرشاد والتسليك، وقد وزع نشاطاته على كل أيام الأسبوع بين دروس ومجالس ذكر عامة في المساجد، وأخرى خاصة في منزله في

(13) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، ج5، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، ص521.

(14) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، بهجة البيطار (محققًا)، ط2، (بيروت: دار صادر، 1993)، ص1354 و1362.

(15) مسلم طيبة، مرجع سابق، ص211-254.

(16) المرجع السابق ص143-171.



جبل قاسيون، إلى جانب تلقين الأوراد الخاصة للمنقطعين في الخلوة، إضافة إلى مشاركته في الأنشطة الاجتماعية المختلفة.

أخذ الإجازة بالطريقة الشاذلية من الشيخ الهاشمي عدد من الخلفاء الذين توزعوا في مناطق دمشق وريفها، وبعض المحافظات السورية، إضافة إلى عدد من البلدان الأخرى، وقد أخذ الإجازة في الطريقة عن هؤلاء الخلفاء في ما بعد عشرات ممن عملوا في الدعوة والإرشاد والوعظ، ويمكن أن نذكر منهم:

1. محمد سعيد البرهاني (ت 1967)، ومن خلفائه: أبو النور خورشيد (ت 2010)، وصالح الحموي (ت 2009)، ونجله هشام البرهاني (ت 2014).

2. محمود السيد (ت 1949)، وهاشم بن محمود السيد (ت 1990) في دوما.

3. محمد بشير بن رضا قهوجي (ت 1999) في جوبر.

4. وفي الأردن محمد سعيد الكردي (ت 1972).

5. وفي حلب محمد النبهان (ت 1974)، وعبد القادر عيسى (ت 1991).

6. وخلفه في مجلسيه في جامع نور الدين الشهيد وجامع الشامية تلميذه الشهير عبد الرحمن الشاغوري (ت2004).

الطريقة النقشبندية في دمشق

دخلت النقشبندية إلى دمشق في أواخر القرن السابع عشر بفضل جهد الشيخ محمد مراد البخاري (ت 1719)، وقد أخذ الطريقة عليه بعض كبار العلماء ورجال الدولة العثمانية في دمشق. تتلمذ الشيخ البخاري على يد مشاهير علماء عصره في بخارى والهند وبغداد وأصفهان وإسطنبول، وله عدد من المؤلفات الدينية والفلسفية، بالتركية والفارسية والعربية[17].

حدث التحول الأكبر في تاريخ النقشبندية بدمشق بقدوم المجدد الشيخ خالد بن حسين الشهرزوري العثماني[18] الشهير بذي الجناحين (ت 1826). تتلمذ الشيخ خالد على كبار علماء عصره، وأجيز منهم في مختلف العلوم الدينية والفلسفية، وسلك طريق التصوف على يد الشيخ الدهلوي (ت 1825) إمام الطريقة النقشبندية في عصره، والذي جعله خليفة في الطريقة، وأجازه بكل أورادها وأذكارها.

انتقل الشيخ خالد إلى دمشق عام 1822 بعد رحلات طويلة وتجارب كثيرة في التعلم والتعليم، وحصل له في دمشق قبول عظيم، من عامة الناس ووجهائهم، وسلك على يديه علماؤها معظمهم، وعلى رأسهم مفتيها الشيخ حسين المرادي، وقد وزع الشيخ كبار تلاميذه على مساجد دمشق، يدعون إلى الطريقة، ويقيمون الأوراد والأذكار:

1. في جامع العداس الشيخ اسماعيل الأناراني.

(17) ليندا شيلشر، دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عمرو الملاح وليندا الملاح (مترجمان)، ط1، (دمشق: دار الجمهورية، 1998)، ص193-195.
(18) العثماني نسبة إلى الصحابي والخليفة المشهور عثمان بن عفان.



2. في جامعي المعلق والسياغورشية الشيخ أحمد الخطيب الأربيلي.
3. في جامع المرادية، وهو جامع السويقة حاليًا الشيخ محمد الخاني.
4. في جامع الصاحبة في الصالحية الشيخ عبد القادر اليملاني.

في دمشق عمل الشيخ على تربية السالكين وإجازتهم بالطريقة، وإعادتهم إلى بلدانهم ليعملوا على نشر الدعوة بين مواطنيهم. وإلى جانب ذلك أقام بنفسه دروسًا في داره بحي القنوات، كان يحضرها كبار رجال الدولة وخاصة أهل العلم والأدب[19].

ومن أشهر أعلام الطريقة النقشبندية:

1. محمد أمين بن عمر عابدين (ت1836 .
2. حسن بن إبراهيم البيطار (ت 1856).
3. محمد بن عبد الله الخاني (ت 1862)، وهو من أبرز خلفاء الشيخ خالد.
4. محمد بن محمد بن عبد الله الخاني (ت 1888) .
5. عيسى بن شمس الدين الكردي (ت 1914).
6. الشيخ محمد أمين الكردي الزملكاني (ت 1927).
7. الشيخ محمد أمين كفتارو (ت 1938).
8. الشيخ محمد أمين شيخو (ت 1964).
9. والشيخ أحمد كفتارو المفتي العام للجمهورية العربية السورية (ت 2004).
10. الشيخ عبد الهادي الباني (ت 2011).

إضافة إلى كثيرين من الوارثين والخلفاء المتفرعين عن كل هؤلاء وغيرهم.

مبادئ الطرق الصوفية و انعكاساتها الاجتماعية والسياسية

أثر التصوف تاريخيًا في البنية الفكرية والوجدانية والسياسية للمجتمعات المسلمة، وظهر أثره في اللغة والأدب والثقافة والفنون، ويمكن للباحث أن يتتبع هذا الأثر مثلًا في جملة المفهومات والمصطلحات التي أدخلها التصوف في اللغة والتربية والتعليم، بمثل المجاهدة والواردات والسلوك وتلقين الأذكار والتخلية والتحلية والمقامات والأحوال والمعرفة والشهود والحضرة...

وإذا كان الصدام القديم قد حدث بين الصوفية بأفقهم الواسع ومرونتهم الكبيرة وانفتاحهم على إمكانات التأويل، والفقهاء المتشبثين بالحرف والمتقيدين بالقاعدة والمتمسكين بنهائية التجربة المأثورة، فإن الانتقادات الحديثة قد توجهت للصوفية من جهات عدة، سواء السلفية وما تفرع عنها من وهابية وتيارات جهادية، أم حركات الإسلام السياسي وأحزابه[20].

(19) محمد أحمد درنيقة، الطريقة النقشبندية وأعلامها، (بيروت: جروس برس، د. ت.)، ص79-87.

(20) ممدوح غالب أحمد بري، «إشكالية العلاقة بين التصوف والسياسة في المشرق الإسلامي»، المركز الديمقراطي العربي، 2016/01/18.

https//:democraticac.de?/p26101=

وإزاء هذا الصراع والنقد، وباعتبار أننا ندرس التجربة الصوفية الحديثة في دمشق، فإن من المفيد تناول مبادئ التصوف الأساسية، لا سيما لدى الطريقتين الشاذلية والنقشبندية، وأثرها في البعد السياسي في المجتمع، ونستطيع أن نجمل منها:

1. يمثل الشيخ المربي المحور الأساسي في الطريقة الصوفية، وطاعته التامة ركن أساسي في سلوك الطريق: "اعلم أن المريد لا ينتفع بعلوم الشيخ وأحواله إلا إذا انقاد له الانقياد التام، ووقف عند أمره ونهيه، مع اعتقاد الأفضلية والأكملية"[21]، فلا ينبغي للمريد الاعتراض على شيخه مطلقًا، وقد قالوا: "من قال لشيخه: لِمَ، لَمْ يفلح أبدًا"[22].

والأمر الأساس الآخر في البنية الفكرية للصوفية اعتبارهم أن العارفين والأولياء يتصلون بعالم الغيب، ويتلقون علمًا ومعرفة عن الله مباشرة، ويسمون هذه القدرة «وحي الإلهام»، وهذا العلم «العلم اللّدنّي».

الأديان عمومًا تضيف «الوحي» إلى مصادر المعرفة الأخرى، والوحي مصدر مفارق للوجود الطبيعي والمادي، وهو في المفهوم الإسلامي خاص بالأنبياء الذين خُتِموا بمحمد، وهذا يعني انقطاع الوحي وإغلاق هذا الباب نهائيًا بعده. لكن الصوفية يرون غير ذلك: "اعلم أن وحي الأنبياء لا يكون إلا على لسان جبريل، يقظة ومشافهة، وأما وحي الأولياء فيكون على لسان ملك الإلهام، وهو على ضروب... فمنه ما يكون متلقى بالخيال كالمبشرات في عالم الخيال وهو الوحي في المنام... ومنه ما يكون معنىً يجده الموحى إليه في نفسه من غير تعلق حس ولا خيال ممن نزل عليه، وقد يكون ذلك كتابة ويقع هذا كثيرًا للأولياء..."[23].

واعتقاد المريدين والأتباع بأن شيخهم مطلع على الغيب عن طريق هذا النوع من الوحي، وقادر على تجاوز المعارف البشرية والقوانين المادية، ومتحقق بالكشف، يجعل من أوامره ونواهيه حقًا مطلقًا ودينًا مقدسًا، فيفترضون عند كل قرار أو موقف سياسي أنه مطلع على الغيب وعالم بما لا يعلمه الناس، وهو غير مطالب بالشرح والتبرير، فترى المريدين يستشيرون شيخهم في كل صغيرة وكبيرة، بدءًا من البيع والشراء والعلاقة الزوجية، وانتهاءً بالموقف السياسي. وفي المريدين الطبيب والمهندس، ومنهم من حاز شهادة الدكتوراه في الشريعة، ويأمرهم الصوفي شبه الأمي بإخراج بناتهم من المدرسة أو تزويجهم أو ترك فرع دراسي إلى غيره، فيطيعونه من دون تردد أو تفكير.

وقد أبدعت الطريقة النقشبندية أسلوب «الرابطة»[24] بين الشيخ والمريد، لتثبيت التبعية الكاملة للشيخ، وتأكيدها. والرابطة عندهم من أعظم أسباب الوصول، حتى إن بعضهم يقتصر عليها في التسليك، لاعتقاده بأنها أقرب الطرق للفناء في الشيخ، الذي هو مقدمة للفناء في الله[25]. وتربية الخضوع التام هذه أنتجت أجيالًا أدمنت الخضوع واستمرأت الطاعة العمياء.

(21) الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص279.

(22) عبد القادر عيسى، ص84.

(23) عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ط3، (القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية، 1321هـ)، ص83.

(24) وطريقتها أن يغمض المريد عينيه أثناء الذكر ويستحضر في ذهنه صورة شيخه بتعظيم ومحبة زائدين، حتى يستفيد من صورته كما يستفيد من صحبته. ولطالما انتقدت النقشبندية على هذه الوسيلة في التسليك، إلى حد اعتبارها تكريسًا لمظهرًا من مظاهر الإشراك بالله.

(25) محمد أحمد درنيقة، ص28.



هذه السلطة المطلقة للشيخ لا تقلق السلطة السياسيَّة المستبدة، بل تعينها على بسط نفوذها، فسلطة الشيخ محصور في جماعته ومريديه، والجماعات الصوفية يشكلون في الواقع جزرًا معزول بعضها عن بعض، وما إن تنمو جماعة وتنتشر حتى تنقسم وتنشطر، فبعض كبار المريدين يخرجون على شيوخهم[26]، وآخرون يتنازعون على خلافة الشيخ بعد وفاته، ولأن السلطة في الجماعة الصوفية لا تقبل التعددية، يبتعد كل وريث بجزء من الأتباع، ويتفرقون فلا يلتقون بعد ذلك على شيء، ويحدث هذا أحيانًا بين أولاد الشيخ نفسه بعد وفاته. وهكذا يسعى كل فريق من هؤلاء إلى ضمان رضا الحكام عنه ليتمكن من البقاء والاستمرار.

وبالمقابل يقوم المستبد بالإبقاء على الجميع، فلا يناصر أيًا منهم على حساب الآخر، بل يترك لكل منهم قطاعه من المريدين والمناصب الدينية والمساجد أو الزوايا، ما دام يظهر الطاعة والولاء.

2. يقوم المنهج الصوفي على العناية بعلوم القلب والباطن، على حساب العلوم العقلية والمادية، والقفز في كثير من الأحيان إلى مرحلة المجاهدة والمراقبة والذكر والزهد والخمول والشهود والخلوة والتوكل والكشف والكرامات...، قبل التحقق بالعلوم الأساسية، فتنتج لدينا أفواج من الأدعياء الجهلة، المتسترين ببعض المفردات والمصطلحات، وإن كثرة هؤلاء في المجتمع، جعله في حالة دائمة من التخبط وضياع البوصلة، في كل جوانب حياتنا ومنها الجانب السياسي[27].

3. يسعى المنهج الصوفي إلى تزكية النفس وتهذيبها، وتخليصها من أمراضها الظاهرة والخفية، ولتحقيق هذا الهدف يوجه جهده الأكبر إلى ترويض النفس وتحطيم مكامن الأنا والرغبة والشهوة وحتى الطموح لديها، فالصوفية يمدحون التخلي والزهد والخمول والتواضع والترك والتذلل والخضوع، ويذمون المنافسة والتملك وحب الشهرة والظهور والتطلع إلى المناصب والزعامة والسلطة والاعتداد بالذات وإظهار الثقة بالنفس[28].

إن هذه المفهومات تؤدي في ما تؤدي إليه، ليس إلى تخليص النفس من التعلق الزائد بالأشياء والمبالغة في الجري وراء الرغبة والمنافسة، بل تقضي على دوافع الحركة والتغيير والنهوض لدى الفرد، وتشيع حالة الانسحاب واللامسؤولية الاجتماعية والسياسية لدى الشعب، إضافة إلى التشويه النفسي والنفاق والكبت الذي ينفجر بين حين وآخر، وينحرف بالمرء عن الطريق الطبيعي إلى طرق مشوهة ومنحرفة لتلبية الرغبات والطموح.

الصوفية والسياسة في دمشق

إن استعراض صور الحضور والانتشار الصوفي في بلاد الشام عامة، ودمشق خاصة، منذ الدولة الزنكية (1127-1250م) وحتى اليوم، يثير كثيرً من الملاحظات والأسئلة.

(26) والأمثلة على ذلك كثيرة، منها في دمشق مثلًا انشقاق محمد راتب النابلسي عن شيخه عبد الهادي الباني، وانشقاق أسامة الخاني عن شيخه أحمد كفتارو، وكل منهما تتلمذ على شيخه لأكثر من خمسة وعشرين عامًا، ومنها أيضًا النزاع والانشقاقات التي حدثت بين أولاد الشيخ عز الدين الخزنوي، وبينهم وبين أعمامهم أيضًا.

(27) عبد الوهاب الشعراني، ص41-45.

(28) خالد بن ناصر العتيبي، الطريقة الشاذلية عرض ونقد، ط1، ج2، (الرياض: دار الرشد، 2011)، ص1563-1670.

1. فالعناية والدعم والرعاية التي حظيت بها الجماعات الصوفية حتى نهاية الحكم العثماني، تشير إلى أهمية الدور الذي لعبته في دعم السلطة، وتثبيت أركان الحكم. فقد شكل الفكر الصوفي نظرية أيديولوجية لهذه الدول، مقابل الأيديولوجيات الأخرى التي حملها الأعداء الخارجيون (الصليبيون أو الغرب المسيحي)، والمنافسون أو الأعداء الداخليون (المذاهب والدعوات الباطنية، والتشيع الصفوي، والسلفية- الوهابية، والتيارات الإصلاحية والعلمانية).
2. ويبدو أن الدولة العثمانية اتبعت سياسة منظمة لترويج الدعوات الصوفية ونشرها، فكانت تراقب وترصد طبيعة الاتجاهات الفكرية السائدة في البلاد، وتتبنى أحد شيوخ الطرق، وترسله مع كامل الدعم السياسي والإمداد المالي.

فالشيخ محمد مراد البخاري مثلًا، كان أول من نشر الطريقة النقشبندية في دمشق، وعند دخوله إلى دمشق عام 1670، كان متمتعًا بتأييد السلطان مصطفى خان الذي منحه بعض القرى والأملاك، فبنى دارًا في سوق ساروجة، وعمر فيها جامعًا ومدرسة تعرف بالمدرسة النقشبندية البرانية، وابتاع خانًا كبيرًا وسط دمشق وحوله إلى مدرسة عرفت بالمدرسة النقشبندية الجوانية، وسارع كبار العلماء والموظفين فأخذوا الطريقة النقشبندية على يديه[29].

ولاحقًا تبنت الدولة العثمانية الشيخ خالد النقشبندي (ذو الجناحين) المولود في إحدى قرى السليمانية من بلاد الأكراد عام 1779، والذي دخل إلى دمشق عام 1822، ولبث فيها أربع سنوات فقط، إذ توفي في العام 1826، وبمجرد دخوله إلى دمشق نزل في الجامع المعلق، قبل أن يبتاع دارًا كبيرة في حي القنوات الراقي آنذاك، وجعل جزءًا منها مسجدًا، وأخذ الطريقة عليه المفتي وكبار رجال الدولة، ووزع كبار تلامذته على المساجد الرئيسية في دمشق، لنشر الطريقة والوعظ والإرشاد والخطابة والإمامة، ونشط في نشر الدعوة وإرسال الخلفاء إلى المدن والبلدان كافة، وكان يقيم بنفسه دروسًا في المسجد التابع لمنزله، فيحضرها كل من: عبد الرحمن الكزبري، وعبد الرحمن الطيبي، وحسين المرادي مفتي الشام، ومحمد أمين الشهير بابن عابدين أمين الفتوى، وعمر المجتهد، وحسن البيطار، وحسن الشطي، وعمر الآمدي، وولده طاهر الآمدي مفتي الشام لاحقًا[30].

حصل له هذا كله وهو لم يبلغ الخمسين عند وفاته، وأظن أن ما حققه لم يكن في مقدور أحد تحقيقه خلال هذه المدة الوجيزة، ما لم تكن السلطة قد تبنته، وأتاحت له وسائل الدعم والإمداد كلها، بل ووجهت أركان سلطتها إلى متابعته والانضمام إلى طريقته.

وفي أواسط القرن التاسع عشر تولت الدولة العثمانية رعاية الأمير عبد القادر الجزائري، وأمدته بأموال ضخمة، وأقطعته بعض القرى والمالكانات، إضافة إلى الراتب الضخم الذي كان يحصل عليه من فرنسا، وكان هو ومن معه من شيوخ وأتباع الطريقة الشاذلية، فعملوا على نشرها في دمشق، واجتمع عليه علماء الشام ووجهاؤها[31].

(29) ليندا شيلشر، 193-198.

(30) محمد أحمد درنيقة، ص79-87.

(31) ليندا شيلشر، ص251-255.

ومن أمثلة ذلك ما جرى أيضًا مع الشيخ محمد المهدي السيكلاوي الذي هاجر مع مئات من أتباعه وعائلاتهم من الجزائر إلى دمشق عام 1847، وكان هو شيخًا مسلكًا على الطريقة الخلوتية، بينما عمل بعض مرافقيه من آل المبارك على نشر الطريقة الشاذلية بالتعاون مع الأمير عبد القادر. حصل الشيخ السكلاوي من الدولة على أراضٍ له وللمهاجرين معه في سفح قاسيون، فبنوا فيها مساكنهم وسمي الحي الذي أقاموه حي المهاجرين، ومنحت له الزاوية الخيضرية، فجعلها مركزًا لنشر طريقته[32].

وفي بداية القرن العشرين منح الشيخ محمد بن يلس الزاوية الصمادية في الشاغور، لنشر دعوته، وكان ذلك في أواخر العهد العثماني، وقد برزت إلى السطح مع سيطرة الاتحاديين على الدولة بوادر على تغير النظرة إلى التصوف، فقد نفي تلميذ التلمساني الشيخ محمد الهاشمي إلى أضنة مدة سنتين، وبعد عودته رفض تقديم فتوى تدعوا لقتال الشريف حسين، معتبرًا ثورته ردًا على الظلم الذي مارسه الاتحاديون [33].

أما في حقبة الانتداب الفرنسي، فقد عمل الصوفية على مقاومة الاحتلال، وحثوا مريديهم على المشاركة في قتال الاستعمار، ولم أجد من شذ عن هذا المنهج.

وعلى النقيض مما يروَّجُ له من أن الصوفية كانوا بعيدين عن العنف، متسمين بالوداعة، فإن تاريخ الصوفية مملوء بالمواقف والأعمال القتالية في مختلف البلدان، وقد جعلوا من جهاد العدو صنوًا لجهاد النفس، فبنو الرُّبط على تخوم الأعداء، لا سيما في زمن الحروب الصليبية، ليمارسوا فيها الجهادين كليهما، الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر.

وبالتوازي مع هذا الموقف الحازم تجاه العدو غير المسلم، يبرز موقف آخر تجاه السلطات الحاكمة في البلد، فمنهج الصوفية تجاهها هو الولاء والقبول والصبر حتى على الظلم والقمع، وتوجيه النصيحة اللطيفة للحكام ما أمكن، وإدامة الدعاء، وإظهار السمع والطاعة، وهم في ذلك يسلكون منهج عموم المذاهب والاتجاهات الفقهية الإسلامية في المدرسة السنية الأشعرية، وليس لديهم ما يضيفونه.

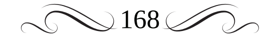
ومن خلال تتبع مواقفهم التي تلت خروج المستعمر الفرنسي، يمكن ملاحظة أنهم كانوا يختلفون مع تيارات الإسلام السياسي الحركي بقدرتهم على تأويل أفعال الحكام ومواقفهم بما يبقيهم في دائرة الإسلام، ويوجب طاعتهم وموالاتهم والدعاء لهم، ويحرِّم الخروج عليهم، بينما كان أتباع الإسلام السياسي يتتبعون أخطاء الحكام، ويرصدون سلوكهم وأقوالهم، لإيجاد الأدلة الكافية لتحريض الناس عليهم، وفي بعض الأحيان لتكفيرهم والدعوة إلى التخلص منهم بكافة الوسائل بما فيها العنف المسلح.

ولكن وصول حافظ الأسد إلى السلطة خلط الأوراق وأثار اللغط في هذه المسألة، فهو ينحدر من الطائفة العلوية التي حكم بكفرها في كثير من المراجع الإسلامية. وقد جعل هذا الموقف الصوفية والجماعات الإسلامية عمومًا في حرج شديد، فهم لا يستطيعون إعلان التأييد الصريح له، ولا يريدون في الوقت ذاته الخروج عليه وإثارة الفتنة، وقد آثر معظمهم السكوت، مع التلميح أحيانًا إلى عدم الرضا.

وربما كان من نتائج هذا الغموض انضمام بعض مريدي الطرق الصوفية إلى الإخوان المسلمين والطليعة

(32) أبو القاسم سعد الله، ج5، ص521.

(33) المرجع السابق، ص527-528.



المقاتلة في السبعينات والثمانينات، دون أن يحسب ذلك موقفًا للجماعة أو الشيخ. حدثت من ذلك حالات فردية لدى صوفية دمشق، وكان ظهورها أوضح في المحافظات الأخرى.

ولم تكن الحكومات المتعاقبة بعد الحقبة العثمانية، تولي الشأن الصوفي كبير اهتمام، إذ لم يشكل لها التصوف ذلك البعد الأيديولوجي الذي شكله للدولة العثمانية، فتراجعت منزلة الجماعات الصوفية لصالح أطر العمل السياسي والاجتماعي الأخرى من جمعيات وأحزاب وهيئات مدنية ومدارس وجامعات ووسائل إعلام.

يضاف إلى ذلك أن الأحزاب والجمعيات السياسية لم تجعل في جدول أعمالها مناقشة المبادئ الصوفية وآثارها في الفكر والثقافة والمجتمع، ومن ثم لم تحاربها ولم تعاديها، بل حاولت أحيانًا استمالتها وكسب تأييدها، لا سيما في المواسم الانتخابية.

ومما يلفت الانتباه أيضًا، أن الصوفية في حقبة ما بعد الدولة العثمانية، قد تلقت بالقبول المفهومات والتحديثات الهيكلية في مؤسسات الحكم والإدارة، بمثل الدستور والبرلمان والانتخابات والديمقراطية، وفوز لمن يحقق الأكثرية، وتوزيع الصلاحيات وغيرها، وكانوا يشاركون في التصويت، ومن أتباعهم من يشارك في الترشح، ويدخل إلى البرلمان، من دون إنكار من الشيخ أو من الأتباع.

وكان الصوفية في هذه المدة في موقف دفاعي، أمام هجوم التيارات السلفية، وشيوع مظاهر الحياة الحديثة، وأدوات التسلية والاستمتاع، ووسائل الإعلام، والأحزاب والتيارات الفكرية، فكان جل ما يصبو إليه الشيخ الصوفي أن يترك وشأنه في قطاعه الاجتماعي، وأن يتاح له إمكان ممارسة الدعوة وإقامة شعائرها، واستخدام المسجد أو الزاوية من دون عرقلة أو تضييق، وكان احتكاكه بالسياسيين يهدف إلى إزالة ما قد يعيق ذلك.

ومما يلفت النظر أيضًا ترك الحكومات الصوفية وشأنهم، على الرغم من أن ممارسات بعضهم كانت تجهيلية وظلامية، وتتصادم مع كل التوجهات العلنية لتلك الحكومات، وهذا يؤكد أن النُظُم الشمولية لا تهتم إلا بضمان ولاء هذه القطاعات، ولا تنظر في المحتوى الذي يقدم للناس ولا في الآثار السلبية التي قد يجرها إلى المجتمع.

ويمكن أن نستحضر هنا موقف حزب البعث العربي الاشتراكي من الشيخ عبد الهادي الباني ودعوته، والمتضمن في تعميم صادر عن القيادة القطرية، ردًا على شكاوى واعتراضات كثيرة وردت على منهاج الشيخ وأفكاره الرجعية المناقضة لمبادئ الحزب. جاء التعميم على الشكل الآتي:

يعرض التعميم السيرة الذاتية للشيخ الباني، وعمله، وشهاداته الدراسية، وعدد دروسه الأسبوعية، وعدد طلابه، وأن معظمهم أطباء ومهندسون وصيادلة ومعلمون، وأنه ليس في تلاميذه نساء، وأن أهداف الجماعة تتمثل في إقامة أمة إسلامية وليست عربية، وأنه ومريديه يؤمنون بعدم تحرير المرأة، ويرفضون تعليمها، ويرفضون مخالطتها للرجال، ويقفون ضد عملها خارج المنزل، وأن الشيخ وأتباعه يعتبرون وجود التلفزيون حرامًا... يأتي أخيرًا الحكم الخاص بالقيادة القطرية لحزب البعث على الشكل الآتي: «وموقف الحزب منها ليس سلبيًا، طالما أنها بقيت في مجال المعتقد الديني»[34].

---

(34) هذا التعميم صادر عن مكتب الإعداد والثقافة والإعلام القطري في حزب البعث العربي الاشتراكي، برقم /63/ تاريخ 2009/8/30 والوثيقة برقم: 8/632 ق.ط. https://3rabica.org/ عبد الهادي الباني

العمل الصوفي في دمشق: الشيخ أحمد كفتارو أنموذجًا

يعد الشيخ أحمد كفتارو (1912-2004)، وجماعته أنموذجًا خاصًا في العمل الصوفي الدعوي، فقد تميزت دعوته بالجمع بين المفهومات والبنى الصوفية من جهة، والتنظيم التراتبي العنقودي الشبيه بالتنظيمات والأحزاب السياسية من جهة أخرى. إضافة إلى استمرار نشاط الشيخ، وتوسع دعوته طيلة ما يزيد على ستين عامًا.

أسس الشيخ كفتارو جمعية الأنصار الخيرية عام 1952 التي أشهرت رسميًا بدمشق برقم 99 تاريخ 1959/10/25، فكانت الذراع المالي لجماعته، إذ تقوم بدور الوسيط، فتجمع التبرعات المالية والصدقات والهبات والزكوات من المانحين، ثم تنفقها على رعاية وتمويل النشاط الدعوي والتربوي والتعليمي التابع للشيخ كفتارو ومؤسسته الضخمة (مجمع أبي النور الإسلامي).

كان الشيخ كفتارو قد أنشأ في العام 1949 معهد الأنصار الثانوي للذكور، وأسس وافتتح معهد بدر للإناث عام 1964[35].

والشيخ أحمد كفتارو من مواليد دمشق، وينحدر من عائلة كردية هاجرت إلى دمشق في أواخر القرن التاسع عشر، وقد آلت إليه مشيخة الطريقة النقشبندية الخالدية بدمشق، بعد وفاة والده الشيخ محمد أمين كفتارو. ويعد أحد أشهر العلماء في سورية، فقد شغل منصب المفتي العام للجمهورية العربية السورية من عام 1964 وحتى وفاته في العام 2004.

أسس سنة 1971 مجمع (أبي النور الإسلامي) الذي تمت توسعته مرات عدة، وأضيفت إليه مؤسسات عدة، وقد غيّر اسمه لاحقًا عام 1999، فسمي (مجمع الشيخ أحمد كفتارو الإسلامي)، والذي غدا بناءً ضخمًا في منطقة ركن الدين بدمشق، مؤلفًا من مسجد كبير، وثمانية طوابق، ويتبع له معهدان شرعيان للذكور والإناث، وكليات عدة للدراسات الإسلامية والعربية، وأقسام للدراسات العليا تمنح الإجازات والشهادات في العلوم الإسلامية المختلفة حتى مرحلة الدكتوراه، إضافة إلى مؤسسات اجتماعية وخدمية وخيرية أخرى.

كان الشيخ كفتارو الشخصية المحورية التي تدور في فلكها هذه المؤسسات كافة، بمناهجها ونشاطها وأساتذتها وكادراتها، وقد نمت وتوسعت تحت غطاء من التفاهم والسماح الذي وفره الشيخ كفتارو من خلال علاقاته التاريخية المتينة مع القيادات السياسية التي توالت على حكم سوريا عامة، وفي عهد حافظ الأسد خاصة.

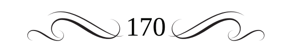
وبموازاة المؤسسات والكليات والمعاهد الشرعية التي أنشأها، كوّن كفتارو جماعة من الأتباع والمريدين، امتدت بصورة رئيسة في دمشق وضواحيها وريفها، مع امتدادات في بعض المحافظات السورية، إضافة إلى مجموعات من المريدين في لبنان وفي بعض دول العالم.

كانت جماعة كفتارو منظمة بشكل هرمي وعنقودي، أسوة بالشبكات التنظيمية للأحزاب السياسية، والحركات الدعوية، إذ يرتبط بالشيخ مباشرة عدد من كبار التلاميذ والمريدين، والذين ترتبط بكل منهم أعداد

---

(35) راجع موقع التاريخ السوري المعاصر، أحمد كفتارو، على الرابط:

https://:syrmh.com/أحمد كفتارو/12/04/2020/



من أساتذة الحلقات الوسطى، وهكذا تتفرع الجماعة، وتمتد بمتوالية هندسية في جسم المجتمع.

يشرف الشيخ على النشاط الدعوي وتوجيهه، والجميع يلتزمون ويخضعون طوعًا لما يرد عن الشيخ من تعليمات في المفهومات والأفكار والمواقف الاجتماعية والسياسية وغيرها.

لعشرات السنوات كان الشيخ يطل على أتباعه ومريديه في دروسه العامة المفتوحة التي يحضرها ألوف التلاميذ والمريدين، رجالًا ونساءً، ومن الطبقات الاجتماعية والمستويات الثقافية كافة، والتي يستضيف فيها كبار الزوار من الشخصيات الدينية والعلمية والسياسية، الوافدة من مختلف البلاد ومن الأديان والمذاهب جميعها، والذين غالبًا ما يلقون كلماتهم أمام الحضور، والتي يغلب عليها طابع الدبلوماسية واللباقة، والتركيز على المشتركات التي تجمع المؤمنين.

لم يكن الشيخ كفتارو الشيخ الوحيد للطريقة النقشبندية في دمشق، فهناك كثير من الشيوخ الذين أخذوا الطريقة، ونشروها، والتزموا بأذكارها وأورادها وآدابها، منهم الشيخ أبو الخير الميداني (ت1961)، والشيخ ابراهيم الغلاييني (ت1958)، وأولاد وأحفاد الشيخ أمين الكردي الزملكاني (ت1927)، والشيخ أمين شيخو (ت1964) وتلميذه الشيخ عبد الهادي الباني (ت2011)، والشيخ أبو اليسر عابدين (ت1981)، والملا رمضان البوطي (ت1990) وابنه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (ت2013)، وغيرهم كثيرون.

لكن الشيخ أحمد كفتارو استفاد من تجارب الجماعات التي سبقته، والتي عاصرها، وكان اعتماده على الطريقة النقشبندية أحد أهم الأساليب التي اتبعها، والتي ضمنت تماسك جماعته وارتباطها القوي بشخصه، فالشيخ وفق هذه الطريقة هو مركز الدعوة، وهو باب الوصول إلى الله، وهو المربي، وهو العارف بالله، وهو مجدد العصر، وطاعته واجبة وضرورية، إضافة إلى مبدأ (الرابطة) الذي تميزت به هذه الطريقة، و(الرابطة) هي أن يقوم المريد في أثناء الذكر باستحضار صورة شيخه واستمداد شيخه من رسول الله[36].

وقد ربط المؤسسات كافة بالجماعة والطريقة «ففي سائر المؤسسات الإسلامية التي أنشأها فيما بعد فإن جانب التربية الروحية (التصوف) كان يحظى بالنصيب الأوفر في التربية والإعداد السلوكي، بحيث كان كل فوج من الطلبة لا يتخرج من أي فرع تعليمي حتى يلزم حلقة من حلقات الذكر على رأسها سالك من السابقين... وحلقات الشيخ كافة... تبدأ بجلسة الذكر وتنتهي بجلسة الذكر، ولا زالت الطريقة النقشبندية التي انطلقت من مسجد أبي النور هي عماد هذه اللقاءات، وهي جزء هام من أي منهاج يوضع لأي مؤسسة تعليمية تنطلق من جامع أبي النور"[37].

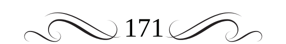
صور الإصلاح والتجديد في حركة الشيخ كفتارو

يرى أتباع الشيخ كفتارو فيه مجددًا للدين، ومصلحًا كبيرًا، ويعددون مزايا دعوته، وجملة إصلاحاته التي تتناول في مجملها الأساليب والمظاهر العامة والعلاقات البينية بين المذاهب الإسلامية المختلفة والأديان

(36) هشام برهاني، «النقشبندية»، موقع الموسوعة العربية:

http//:www.arab-ency.com.sy/detail8469/

(37) محمد حبش، الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، ط2، (دمشق: دار الشيخ أمين كفتارو،1996)، ص62.



السماوية، ولا تتعدى ذلك إلى الفكر والمقولات الإسلامية المعروفة عند عامة علماء المسلمين، ولا إلى القواعد الأساسية لفهم النصوص القرآنية والحديثية وتأويلها.

فعلى صعيد حركته التربوية الصوفية، ولتتماشى دعوته مع الواقع الاجتماعي والثقافي في القرن العشرين، ولتجنب الإشكالات والانتقادات، التي وصلت أحيانًا إلى حد التكفير وكانت توجه إلى التصوف وأتباعه من قبل الاتجاهات السلفية، أحدث الشيخ كفتارو تعديلات في المظهر العام والمصطلحات الصوفية المستخدمة في الجماعة، فلم تعد تسمع بـ(الرابطة) على الملأ، على الرغم من أنها ظلت مطبقة عند شريحة كبيرة من المريدين، ويتم تلقينهم إياها من دون ضجيج يثير عليهم نكير الآخرين، وبدلًا من مصطلحات الصوفية المأثورة صار يستخدم مصطلحات: تزكية النفس وذكر الله والقلب السليم والإحسان... وكان يميز بين التصوف الخُلُقي والتصوف الحقيقي الذوقي، فالأول مطلوب من المريدين جميعهم، أما الثاني فمطلوب من العلماء والمربين والدعاة[38].

هذه التعديلات الخارجية والشكلية والمصطلحية، عمد إليها كذلك كثير من الشيوخ في دمشق، فلم تعد تلحظ المظاهر الخارجية الشكلية الواضحة للتصوف في دروسهم ونشاطهم، حتى إن بعضهم قلص جلسات الذكر والرقص الصوفي المتوارثة في طريقته، ولم يعد يقيمها إلا في مناسبات مخصوصة أو لأفراد منتقين بعناية، كما تقلص الاهتمام بطقوس الانقطاع للذكر، أو ما يعرف بـ(الخلوة)، ولم يعودوا يخصصون لها الحيز المأثور في نشاط السلوك في الطريقة[39].

وكان من جملة التعديلات أن بعض الشيوخ كان يأمر تلاميذه بحلق لحاهم، وعدم اتخاذ أي مظهر ديني في اللباس وغيره، والظهور بدلًا عن ذلك بالمظاهر المتعارف عليها في الجامعة الشارع ومكان العمل. وكان ذلك خاصة في أحداث الثمانينات وما تلاها..

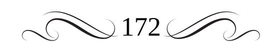
لكن هذه التعديلات لم تتطرق إلى جوهر الفكر والمنهج الديني الصوفي لدى الشيخ كفتارو وغيره، فظلت المسلّمات ذاتها، وبقيت محورية شخص الشيخ، واستمرت المفهومات عينها، تتحكم في عقلية الأتباع وطريقة تفكيرهم.

عدا عن ذلك لم يعرف عن الشيخ كفتارو أنه أفتى في أي مسألة بطريقة تصادم ما أجمع عليه عامة العلماء السنة، وعلى الرغم من تعرضه دائمًا في أحاديثه لقضية الوحدة الإسلامية وقبول التعدد في داخلها، إلا أنه لم يقدم أي فتوى مؤصلة في ما يتعلق بالخلافات داخل البيت الإسلامي، ولم يصدر أي فتوى في ما يتعلق بالأديان السماوية والموقف منها، وما إذا كان أتباعها من المقبولين والناجين، على الرغم من عشرات المحاضرات التي ألقاها في موضوع التآخي الإيماني بين الأديان.

وعلى صعيد الفكر والفقه الإسلامي، وعلى الرغم من انتقاد الشيخ كفتارو المتكرر للجمود الفقهي، ودعوته للاجتهاد، وهو ما كان يطمح إليه أكثر مما يقدم عليه، إلا أنه تصدى وبصرامة لمحاولات الاجتهاد والتجديد التي قام بها أقرب تلامذته الدكتور محمد حبش، وتبرأ علنًا من الأفكار والكتابات التجديدية التي صدرت عنه لا سيما في كتابيه: (المرأة بين الشريعة والحياة)، و(المشترك أكثر مما تعتقد)، ويعزو بعضهم ما جرى إلى خلافات

(38) محمد حبش، ص274.

(39) توماس بيريه، الدين والدولة في سوريا: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (الدوحة/إسطنبول: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020)، ص159-167.



ومنافسات بين أقطاب وتيارات داخل الجماعة[40].

التوجهات السياسية للشيخ أحمد كفتارو وجماعته

كان الشيخ كفتارو طيلة مسيرته الدعوية شخصية جدلية، اختلفت فيها الآراء، بين من يضعها في خانة العلماء الربانيين والأولياء الصالحين والمجددين المصلحين، ومن يتهمها بالانحراف والضلال والتحريف، بل حتى التبعية والخضوع لهوى حزب البعث وقادته، لا سيما حافظ الأسد.

وأشد ما كان ينتقد عليه الشيخ كفتارو مواقفه المهادنة والمسايرة والمبررة للسياسيين، إذ لم يعهد عنه أنه انتقد أو عارض نظامًا من أنظمة الحكم خلال سني دعوته الطويلة. وحتى في أشد الأوقات حرجًا، وأكثر الأوضاع التي كانت تدفع العلماء للمعارضة والاحتجاج؛ كان كفتارو يتخذ لنفسه موقفًا واضحًا إلى جانب الزعماء السياسيين.

فالجماعات الإسلامية عامة كانت تتخذ موقفًا حذرًا ومتشككًا من الحكم الشمولي لحزب البعث العربي الاشتراكي الذي بدأ في 1963/3/8، وكانت تداري أحوالها بتقديم أقل المقبول من الولاء العلني، مما يوفر لها الاستمرار، مع إطلاق بعض التصريحات المبطنة التي تشير إلى عدم رضاها عن الأوضاع السائدة، وتحرص في الوقت ذاته على عدم ترك أي دليل يمكن أن يوظف ضد حركتها وجماعتها[41].

وكان الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي يتبع السياسة ذاتها حتى بداية التسعينيات من القرن العشرين، فإذا ما عرض عليه أي موضوع مما يلامس شرعية النظام القائم، فإنه يتناولها بصيغة عمومية فضفاضة، تتيح للسامع أن يفهم المقصود من دون حاجة إلى التصريح به، وهذا كله كان يشي بأنه غير راض بالوضع الراهن، لكنه لا يستطيع التصريح بالمزيد.

كان النظام البعثي في سورية ينظر إلى هذه الجماعات بكثير من الحذر والريبة، بينما تحين علماؤها الفرص للاحتجاج ورفع الصوت في مواجهتها، وقد حدث هذا مرارًا، وخرج من صفوف أتباعها من انضم إلى الجماعات السياسية والعسكرية المناوئة لنظام حافظ الأسد في الثمانينيات. ولعل الشيخ كفتارو الوحيد الذي كان دائمًا ما يرسل رسائل الطمأنة والولاء الدائم.

وقد أُخِذَ على الشيخ كفتارو عام 1957 تأييده لرياض المالكي مرشح البعثيين والشيوعيين، في مواجهة مرشح الإخوان المسلمين مصطفى السباعي، واعتبر موقفه خروجًا على إجماع العلماء، وسببًا رئيسًا لهزيمة السباعي في تلك الانتخابات[42].

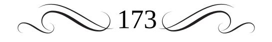
وقد ضُخِّم الأثر الذي أحدثه موقف الشيخ كفتارو في نتيجة الانتخابات، فكفتارو الذي سطع نجمه في تلك

(40) فيديو يظهر فيه الشيخ أحمد كفتارو في درسه العام، بتاريخ 2003/2/19، ويعلن موقفه من الدكتور محمد حبش وكتاباته، وتلا ذلك قراءة بيان خطي تفصيلي موقع منه.

https//:www.youtube.com/watch?v=DougBE6Ti8Y

(41) توماس بيريه، ص100.

(42) المرجع السابق، ص77.



الآونة، لم يكن ليجاري علماء دمشق من أبناء العائلات الكبيرة والأحياء العريقة، ومن غير المنطقي أن يعتبر موقفه الفردي سببًا في قلب المعادلة بهذا الشكل الدراماتيكي.

الشيخ أحمد كفتارو مفتيًا مدى الحياة

لم يكن ثمة قرار ببقاء الشيخ كفتارو مفتيًا للجمهورية العربية السورية مدى الحياة، ولكن علاقاته الوطيدة مع أجهزة السلطة، مكنته من الاحتفاظ بهذا المنصب منذ انتخابه عام 1964 وحتى وفاته عام 2004، وذلك على الرغم من وجود منافسين ومتطلعين كثر إلى هذا المنصب.

وكان قد توالى على منصب المفتي العام للجمهورية بعد الاستقلال كل من الشيخ محمد شكري الأسطواني (ت1955) وتولى الإفتاء (1941إلى 1954)، تلاه الشيخ محمد أبو اليسر عابدين (ت1981)، وقد تولى الإفتاء (1954إل ى1963)، ثم الشيخ عبد الرزاق الحمصي (ت1969) تولى الإفتاء بالوكالة (1963إلى 1964)[43]. حيث انتُخِب في كل مرة المفتي من قبل مجلس الإفتاء الأعلى، والانتخابات الأخيرة هي تلك التي جرت عام 1964، وفاز فيها الشيخ كفتارو بفارق صوت واحد على منافسه القوي الشيخ حسن حبنكة الميداني.

والذي يظهر من خلال مسيرة الشيخ كفتارو، أن مواقفه السياسية لم تكن آنية، ولم تكن مخصوصة بالتحالف مع نظام حزب أو اتجاه أو رئيس بعينيه، فهو قد عاصر ثلاثة عشر نظام حكم مختلف، وكان أسلوبه ومنهجه السياسي هو التعاون مع السلطة الحاكمة، والتغاضي عن أخطائها، والامتناع عن أساليب النقد أو الضغط أو الاحتجاج كافة، واستبداله بها الحديث المباشر والنصيحة، ثم يخرج إلى الملأ مثنيًا على الحاكم مؤكدًا صلاحه وسلامة نياته، واتجاهه نحو الأفضل[44].

كان يسمي كل هذا (حكمة)، وكثيرًا ما كان يعرف الحكمة بأنها: "قول ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي وعلى النحو الذي ينبغي"[45]. وربما كان من أسلوبه أنه يثني على الحاكم بما ليس فيه، على أمل أن يصير ذلك فيه. ويبدو أن الشيخ كفتارو كان مقتنعًا بأن طموحه يجب أن يقف عند حدود المحافظة على الجماعة، وتمكينها من التوسع والانتشار، وتأمين مقتضيات الانخراط في المؤسسات والدوائر جميعها والنشاط التجاري والوظيفي والإداري... إلخ

وفي ما يتعلق برؤيته السياسية المبكرة، يعرض أبو الحسن الندوي ما دار بينه وبين الشيخ كفتارو في هذا الموضوع فيقول: "ويرى الشيخ أحمد... أن أقرب طريق وأنجح وسيلة لإصلاح الأوضاع الفاسدة وتطبيق الدين في المجتمع والحياة هو التأثير في رجال الحكومة الذين بيدهم أزمَّة الأمور والسلطة التنفيذية، وذلك عن طريق الاتصال بهم والمقابلات الشخصية وإيجاد الثقة فيهم، وأن ما يكتب من النجاح في عام عن طريق الدعوة العامة يكتب في أسبوع أو أقل من ذلك عن طريق هؤلاء..."[46].

(43) محمد خليل المرادي، عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام، محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الحميد مراد (محققان)، ط2، (دمشق: دار ابن كثير، 1988)، ص229-230.

(44) محمد حبش، ص263.

(45) - المرجع السابق، ص260.

(46) أبو الحسن الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978)، ص236-237.

على أن الشيخ كفتارو قد استمر على نهج والده الشيخ أمين كفتارو الذي أثر عنه اهتمامه بالأقليات المذهبية والدينية، وذلك بالتواصل مع أتباعها، وإرسال الشيوخ إلى قرى الدروز والعلويين، واحتضان الوافدين منهم إلى دمشق، ومنهم مجموعة من الأقلية العلوية التي هاجرت إلى دمشق، وسكنت في جبل قاسيون، فكان الشيخ أمين يرعى شؤنها ويدافع عنها، إلى حد أنهم كانوا يصرون على الصلاة على موتاهم وتشييعهم من مسجد أبي النور مقر الشيخ كفتارو وجماعته[47].

أما عن العلاقة الشخصية التي ربطت الشيخ كفتارو بحافظ الأسد، فقد روى لي أحد الذين رافقوا الشيخ في الخمسينيات من القرن العشرين، أنه رافقه مرة لزيارة حافظ الأسد الذي كان يعالج في أحد مشافي دمشق، من كسر أصيب به في ذراعه، وكان حينها ضابطًا برتبة نقيب. ويذكر هنا أن حافظ الأسد حضر بنفسه جنازة زاهر ابن الشيخ كفتارو، الذي قتل إثر خلاف مادي عام 1979، وكانت هذه إحدى المرات النادرة التي حضر فيها مناسبة كهذه[48].

ومنهج التواصل مع المسؤولين والسياسيين هو كذلك مما أثر عن مشايخ الطريقة النقشبندية الخالدية، فقد أولى الشيخ خالد النقشبندي وخلفاؤه أهمية بالغة للتواصل مع الولاة في الأقاليم المختلفة، ومع الحاشية السلطانية ذاتها في إسطنبول، وسارت موجات متلاحقة من دعاة الطريقة إلى إسطنبول مبشّرة وداعية، وأثمرت مريدين من كبار المتنفذين في الدولة العثمانية[49].

ولم يسجل تاريخ الشيخ كفتارو طيلة مسيرته أي موقف اعتراض أو احتجاج موثق على سلوكيات وممارسات السلطة، وإن كان تلاميذه يروون أحداثا من هذا القبيل من دون إثباتات تؤيد ذلك، ففي عهده مفتيًا حدثت أحداث كبيرة، منها:

1. عام 1965 اقتحم سليم حاطوم الجامع الأموي في دمشق بالدبابات لفض اعتصام العلماء والشيوخ بداخله.
2. عام 1973 أزمة الدستور، والتي أثارت جدلًا واسعًا حول المواد المتعلقة بالفقه الإسلامي مصدرًا للتشريع، وبالإسلام دينًا للدولة.
3. أزمة الإخوان المسلمين في الثمانينيات التي استمرت سنوات.
4. قيام سرايا الدفاع التابعة لرفعت الأسد عام 1981 بإجبار النساء في شوارع دمشق على خلع حجابهن.
5. حرب الخليج عام 1991، ومشاركة سورية فيها إلى جانب التحالف الذي قادته الولايات المتحدة الأميركية.

وفي هذه الأحداث كلها كان كفتارو يتراوح بين التزام الصمت أحيانًا، مبررًا ذلك بأنه يقوم بواجب النصيحة للحكام بالحكمة، وفي آذانهم وليس عبر وسائل الإعلام؛ وبين التأييد الواضح والعلني لسياسات السلطة القائمة.

(47) محمد حبش، ص149.

(48) 50المرجع السابق، ص173.

(49) بطرس أبو منة، دراسات حول مولانا خالد والخالدية، ط1، (مؤسسة حمدي للطباعة والنشر، 2009)، ص74-96.

الخلاصة

شكلت الصوفية الدمشقية في القرن العشرين نموذجًا متميزًا عن الأنماط الصوفية السابقة، وقد غلبت عليها سمات الصوفية الأخلاقية التي تؤكد على تزكية النفس والتخلص من أمراض الكبر والرياء والحسد والغفلة...، وقد واصلت عملها ونشاطها، مبقية على العناصر الأكثر جوهرية في منهجها، بمثل الذكر والصحبة والطاعة التامة للشيخ، في ما تضاءل الاهتمام لدى بعضها بالشكليات والطقوس والاصطلاحات الصوفية، واستُعيض عنها بأخرى تحقق ارتباطًا أكبر بالتعبيرات والمصطلحات القرآنية والحديثية المأثورة، وتجعل الدعوة أكثر ملاءمة للعصر وانسجامًا مع المظاهر الحديثة التي يتقبلها الشباب والمثقفون.

تاريخيًا ابتعدت الجماعات الصوفية عن المنافسات السياسية، وزهدت بالسلطة ومكتسباتها، وقدمت خدمات كبيرة للحكام والسلاطين المتعاقبين، من مثل العمل على تهدئة الرعية والأتباع وضبطهم، أو استثارة عزائمهم وحشدهم في الحروب والملمات. ذلك كله جعلها على قدر كبير من الموثوقية، ومكنها الاستمرارَ والتوسع، وأتاح لها القرب من الحكام والسلاطين، بل لقد سعى السلاطين إلى خطب ودها والتقرب إليها وإمدادها بأسباب الدعم والمساندة كلها.

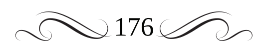
وقد سارت الصوفية الدمشقية على هذا النحو عمومًا قبل عام 1963، ولم تكن تتعاطى مع السياسة والسياسيين من موقع المنافسة والعداوة والصدام، بل من موقع الرعاية والوصاية الأخلاقية على القيم والمبادئ والحرمات. فلم يقم العلماء عمومًا بالتعرض لقيادة البلاد السياسية بالنقد إلا ما ندر، فهي قد تربت على مبادئ الصوفية البعيدة عن المنافسات السياسية، والرافضة بوضوح لكل ما من شأنه منازعة أولياء الأمر أمرهم، فضلًا على أنها ارتبطت بعلاقات وثيقة مع السياسيين والزعماء الذين انحدروا من عائلات عريقة ومعروفة لديهم.

كان مجمل الخطاب الذي توجه به العلماء إلى السياسيين مطلبيًا، فقد شكلت المطالب الأخلاقية والدينية والتعليمية ما لا يقل عن 82 في المئة من مضمون 104 من العرائض والبيانات الصحافية والرسائل التي حملها المندوبون إلى المسؤولين الحكوميين بين عامي 1948 و1963[50].

استغرق دخول الصوفية إلى الفضاء السياسي زمنًا، وقد دفعتهم إلى الانخراط فيه عوامل عدة يمكننا أن نرصد منها:

1. ظهور الإخوان المسلمين، كتيار سياسي تبنى شعارات ومقولات الإسلام، وجعل منه أيديولوجيا مقابلة للأيديولوجيات والمشاريع التي تطرحها الأحزاب والقوى السياسية الأخرى.
2. الاستدراج الذي تعرضت له الجماعات الصوفية من قبل الأحزاب المختلفة، لاستغلال المخزون الرمزي الذي تحمله، والذي بلغ حد التحالف معها وإدراج بعض أتباعها على القوائم الانتخابية للأحزاب، مقابل الحصول على تأييدها ودعمها، الأمر الذي جعل هذه الجماعات تستشعر قوتها، وتدرك ثقلها، وتخوض من ثم لعبة السياسة، وتنغمس في

(50) توماس بيريه، 220-222.



دهاليزها صراعاتها.

3. شعور الجماعات الصوفية بالأخطار التي جلبها دخول منجزات الحضارة الغربية، والتطور السريع للمفاهيم والأفكار، على مجمل البنية العقائدية والتشريعية والقيمية للمجتمع، وخيبة أملهم بالأحزاب والقوى السياسية، التي قلما استجابت لمطالبهم، فتوصلت من ثم إلى قناعة بضرورة الانخراط باللعبة السياسية، لتتمكن بنفسها من تطبيق أفكارها مباشرة.

4. شكل وصول حافظ الأسد إلى الحكم حدثًا فريدًا في تاريخ سورية، فهو ينتمي إلى الأقلية العلوية التي تعتبر خارج الدائرة الإسلامية لدى علماء السنة والشيعة. وقد شكل هذا حجة للإخوان المسلمين للتحريض على معارضته والخروج لإسقاطه، وقد وقف الصوفيون هنا حائرين، ولم يكن لهم موقف واضح حياله.

لم يكن التعايش الهادئ ممكنًا بين التطلعات الحداثية المتوثبة، والبنى التقليدية المهيمنة منذ قرون على العقول والأفكار والقيم. وقد أثار ظهور وسائل الإعلام وأدوات الترفيه، والسينما والتصوير والمدارس المختلطة، ومظاهر السفور والرياضة والرقص[51]، ومحاولات تقنين الزواج المدني، إضافة إلى دخول الاتجاهات الفلسفية واللادينية، وظهور المذاهب المستحدثة، أثار ذلك كله مخاوف كبيرة لدى العلماء، وأشعرهم بتوتر دائم.

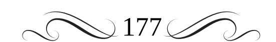
ولم يكن رد فعل العلماء باستيعاب ما يجري، وإعادة النظر والاجتهاد والإصلاح والتجديد، بل عملوا على رصّ الصفوف، وحشد المؤمنين، للتصدي للمؤامرة، ورد العدوان، ما أفرز عنفًا مكبوتًا، و شعورًا دائمًا بالاستهداف.

واليوم كما بالأمس تعصف بنا الأحداث، وتقف أمامنا أسئلة البدايات، التي طالما رحلناها إلى المستقبل، أسئلة الدين والسياسة والتجديد.

المصادر والمراجع

1. أبو منة. بطرس، دراسات حول مولانا خالد والخالدية، ط1، (د.م: مؤسسة حمدي للطباعة والنشر، 2009).
2. البيطار، عبد الرزاق، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، بهجة البيطار (محققًا)، ط2، (بيروت: دار صادر، 1993).
3. الجزائري، الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004).
4. الحوراني. أكرم، مذكرات أكرم الحوراني، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000).
5. الشعراني. عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ط3، (القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية، 1321هـ).
6. الطنطاوي. علي، ذكريات، ط1، (جدة: دار المنارة، 1985).

(51) المرجع السابق، ص219.



7. العتيبي، خالد بن ناصر، الطريقة الشاذلية عرض ونقد، ط1، (الرياض: دار الرشد، 2011).

8. المالح. محمد رياض، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ط1، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2007).

9. المرادي. محمد خليل المرادي، عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام، محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الحميد مراد (محققان)، ط2، (دمشق: دار ابن كثير، 1988).

10. المقدسي. أبي شامة، الروضتين في أخبار الدولتين، إبراهيم الزيبق (محققًا)، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997).

11. الندوي. أبو الحسن الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978).

12. النعيمي. عبد القادر بن محمد، الدارس في تاريخ المدارس، ط1، (بيرت: دار الكتب العلمية،1990).

بيريه. توماس، الدين والدولة في سوريا: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (الدوحة/إسطنبول: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020).

13. حبش. محمد، الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، ط2، (دمشق: دار الشيخ أمين كفتارو، 1996).

14. درنيقة. محمد أحمد، الطريقة النقشبندية وأعلامها، (بيروت: جروس برس، د. ت).

سعد الله. أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998).

15. شيلشر. ليندا، دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عمرو الملاح وليندا الملاح (مترجمان)، ط1، (دمشق: دار الجمهورية، 1998).

16. شيمل. آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، محمد اسماعيل السيد وحامد قطب (مترجمان)، دار الجمل، ط1، (بغداد: دار الجمل، 2006).

17. طيبة. مسلَّم، تاريخ الطريقة الشاذلية في دمشق، ط1، (دمشق: دار طيبة، 2019).

18. عودة. أمين يوسف، التصوف في بلاد الشام التاريخ والأثر والواقع المأمول، ط1، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2013).

19. عيسى. عبد القادر، حقائق عن التصوف، ط16، (حلب: دار العرفان، 2007).

